

Die Idee der öffentlichen Meinung bei den Griechen

VON JULIUS HÖRNYÁNSZKY

..... συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς
γίνεσθαι μεγάλους διὰ τὸ τὸν μὲν
ὄημον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ
τοῦ δῆμου δόξης τούτους. πείθεται
γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις.¹

Aristoteles, Polit. 1292. a.

In dem unerfreulichen Kampf, der die zwei bedeutendsten Redner des 4-ten Jahrhunderts v. Chr. einander gegenüberstellte, hat es *Aischines* — mit einer logischen Wendung, die in einer griechischen Gerichtsrede unerwartet kommt — unternommen, die *φῆμη*, die *allgemeine Meinung* und die *συκοφαντία*, die *Verläumdung*, zu definieren. „PHEME ist es, wenn die Mehrzahl der Bürger von selbst, frei von jeder *Absichtlichkeit* sagt, eine Tat sei vollführt worden; Sykophantia ist es hingegen, wenn ein Mann, um unter das Volk Beschuldigungen auszustreuen, bei den Gesamtverhandlungen oder vor dem Rate jemanden verläumdet“ (*parapresb.* 144). Es mögen sich gegen diese Definitionen Ausstellungen welcher Art immer erheben lassen, jedenfalls bedeuten sie einen merkwürdigen ersten Versuch, die sich spontan äussernde *öffentliche Meinung* von deren absichtlicher Irreführung, Verfälschung zu trennen.²⁾ Dem Aischines ist es um seinen eigenen *Ruf* zu tun. Damals gebrauchte die rhetorische Theorie nicht den Ausdruck PHEME, sondern den Ausdruck *Doxa*, wenn der gute Ruf oder das Prestige des Redners zur Sprache

¹⁾ Von den Demagogen: „Sie selbst werden mächtig, weil das Volk über Alles Herr ist, sie aber über *die Volksmeinung*: denn die Masse gehorcht nur ihnen.“

²⁾ Den rhetorisch zugespitzten Gegensatz der *fama* als *publicum testimonium* und als verläumderisches Gerede finden wir selbst noch bei *Quintilian*, inst. or. 5. 3.

kamen. Aber Aischines, dessen natürliche Begabung grösser war als seine Schulung, hielt fest an dem althergebrachten Ausdruck, der Peme des Hesiodos, „die nicht ganz verloren geht, wenn viele der Völker sie laut verkünden; denn wohl ist sie selbst eine Göttin“ (Demosth. parapresb. 243 = Aisch. Tim. 48). Es ist dies nicht die *Fama* des römischen Dichters, nicht jenes schreckenerregende Ungeheuer, das so viele Mäuler, als Federn hat, durch welche es Wahrheit und Lüge zugleich verkündet (s. den Artikel *Fama* von Waser bei Pauly-Wissowa); es ist dies jene Göttin, an die man dachte, indem man das Prinzip des *Vox populi vox dei* zuerst aussprach (Büchmann, Geflügelte Worte²⁵, 329, wo auch der Rhetor Seneca angeführt wird, Controv. I. 1, 10: *Crede mihi, sacra populi lingua est*).

Wir müssen uns an das Wort *Doxa* und dessen Sippe halten, wenn wir auf eine von religiösen Ideen unbeeinflusste Weise das griechische Äquivalent unseres heutigen Ausdruckes, die öffentliche Meinung suchen wollen.³⁾ Der Ursprung verweist zwar auch hier auf religiöse Vorstellungen, aus göttlichen Zeichen entstandene und durch Wunder verbreitete Gerüchte. Was *Doxa* ursprünglich bedeutet hat, das lässt sich vielleicht am besten aus *Ilias* 7, 192 feststellen.⁴⁾ Ajaks erkennt hier frohlockend in dem durch das Los *angezeigten* Gegenstand sein Eigentum; er freut sich dessen: *ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἐκτορα δῖον*. Dies bedeutet natürlich nicht soviel (wie man die Stelle irrtümlich zu übersetzen pflegte), ich „beabsichtige“ den Hektor zu besiegen, sondern: „da ich *nach eurem Glauben*

³⁾ Über *δόξα* in der hier in Betracht kommenden Bezeichnung vgl. das an historischem Material reiche Buch W. Bauer's: Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Ein Versuch. 1914. Er trifft hier intuitiv das Richtige: „In der Darstellungsart der Alten gibt es einfach nichts, was sich mit unserer öffentlichen Meinung völlig deckt“ (S. 2). Dies macht aber eine ausführlichere Besprechung und Begründung nicht überflüssig; Bauer sagt selbst: „Es bedürfte noch eingehenderer Nachforschungen, um diesen Fragen auf den Grund zu kommen (4).“

⁴⁾ I. Bryce (The American commonwealth III. 3, erste Ausg.) entdeckt das erste Stadium der *Entstehung* der öffentlichen Meinung in folgender Zeile der *Ilias*: *ὧδε δὲ τις* (irgendeiner von den vielen) *εἵπασκεν ἰδὼν ἐς πλεονέκτον ἄλλον* (2, 271: nach der Rede des Odysseus, unter ihrer Wirkung). Wir werden oben auf viel ältere Motive verweisen. Die homerische „öffentliche Meinung“ nennt sich *δῆμοιο φῆμις*.

den göttlichen. Hektor besiegen werde“. Den allgemeinen Glauben erweckte der hinter dem Lose sich verbergende göttliche Wille. Die göttliche Offenbarung (bei den Tragikern: Aischyl. Choeeph. 1048—50; Euripid. Rhesos 780) und weiterhin der auf ihr beruhende Glaube: das ist die Doxa. Sie entsteht, indem die göttliche Sendung, die Stimme oder das Gesicht vom Wahrnehmenden gläubig „angenommen“ wird (*δέχεσθαι, δωρο-δοκεῖον, δόκη*—Hinterhalt bei Hesych.; auf der andern Seite: *δόκος* statt *δόξα* bei Xenophanes = Diels, Vorsokr. 52, 2).⁵⁾ Aber eben daraus ergibt sich, dass die Doxa als äusserer Eindruck an die Wahrnehmenden herantritt, und nicht in ihnen selbst entsteht, denn objektiv bleibt sie an jene Person oder an jenen Gegenstand gebunden, auf die sich der Glaube bezieht. Jeder weitere Gebrauch des Wortes in der Bedeutung „guter Ruf“ wird nur mit der Hilfe der hier vorgetragenen Grundbedeutung verständlich sein. Die griechische Doxa hat ihre äusserliche, zwingende Natur viel weniger abgestreift, als es in der subjektiveren modernen Welt mit unserem „guten Ruf“ der Fall gewesen ist. Nicht von ihrer inneren, vom Bewusstsein bedingten Entstehung ist im griechischen Sprachgebrauch die Rede, sondern immer nur von der Vermittlung, durch welche sie von aussen her zu den Menschen gelangt (vgl. den Gebrauch der Zeitwörter *φέρειν, ἐκφέρειν, φέρεσθαι* in Verbindung mit den Praepositionen *πρός* oder *εἰς*); und wenn die possessiven Zeitwörter (*ἔχειν, λαμβάνειν* usw.) sich mit demjenigen verknüpfen, auf den sich die Bewertung anderer bezieht, so empfinden wir das umso befremdender, weil nach der Grundbedeutung des Wortes Doxa die „Annahme“ dem Bewertenden und nicht dem Bewerteten zusteht. Schon dieser gebundene Sprachgebrauch erschwerte den Weg, auf dem das Wort bei den Griechen jene allgemeine Bedeutung hätte annehmen können, welche wir heutzutage unserem Ausdruck „öffentliche Meinung“ unterschieben.

⁵⁾ Über diese prägnante Bedeutung des Wortes *δέχομαι* vgl. Herodotus 9, 91, wo der spartanische Heerführer den ominösen Namen Hegesistratos freudigst „entgegennimmt“ (*δέχομαι τὸν οἰωνόν*: Schömann-Lipsius, Gr. Alt. II. 301). Wenn wir uns auf die oben angeführten Stellen der Tragiker stützen können, hat später Doxa es mehr mit den Erscheinungen des Gesichtes zu tun im Gegensatz zu den *ὄσσαι, ᾄσματα, κληδόνες* des Gehörs.

Unsere Aufmerksamkeit nimmt aber jetzt vor allem die dem Worte Doxa innewohnende *kollektive* Bedeutung in Anspruch. Wir sahen: Doxa ist ursprünglich keineswegs eine persönliche Meinung, sondern etwas, das als allgemeine Ansicht, als allgemeiner Glaube von vielen geteilt wird. Unzweifelhaft weist der religiöse Ursprung hierhin. Denn in den meisten der Fälle offenbarte sich wohl die göttliche Erscheinung vielen und nicht dem Einzelnen; und dann konnte die Doxa für Gläubige keineswegs nur einen Schein, sondern musste vielmehr eine für alle zwingend gegebene Wirklichkeit bedeuten. Der an diesen Ursprung anknüpfende Wortgebrauch hat die Grundbestimmungen der Vorstellung nicht ohne weiteres verwischt. Wenn in der Ilias Dolon den Hektor damit vertröstet, dass er doch mit seinem Benehmen die Doxa nicht Lüge strafen wird (*οὐδ' ἀπὸ δόξης* 10, 324), so spricht er selbstverständlich von dem in ihn (Dolon) gesetzten *allgemeinen* Vertrauen, und nicht von der privaten Erwartung des Hektor;⁶⁾ wenn Herodot mit ganz demselben Ausdruck — *ἀπὸ δόξης* — auf den künftigen Fall des Xerxes anspielt, so tut er dies, indem er jenen *allgemeinen* Glauben widerlegt, als ob die Grösse des persischen Königs dem Verfall niemals ausgesetzt sein könnte (7, 203). Unsere Übersetzer und Kommentatoren müssen kollektiv denken lernen, wenn sie jenen primitiveren Lebensverhältnissen näher kommen wollen, in welchen den unmittelbar gegebenen Gemeingefühlen und kollektiven Ideen noch eine grössere Bedeutung zukam, wie in den differenzierteren, persönlicheren Epochen der vorgeschrittenen Zeiten. Allenfalls hat sich auch unser Wort Doxa in der Richtung entwickelt, dass es immer mehr zum Ausdruck der *persönlichen* Meinung wurde, und in Beziehung auf das allgemein menschliche Denken hauptsächlich jenes *vermeintliche* Wissen bezeichnen konnte, welchem der Philosoph seine Wahrheiten entgegen zu setzen pflegte (*δοκέοντα*, bei Herakleitos; *τὰ δοκοῦντα* bei Parmenides und Melissos: Diels, Vorsokr. 66, 28; 115, 31 und S. 137).⁷⁾ Es konnte aber einst die Wendung *δοκεῖ δέ μοι*,

⁶⁾ Richtig erklärt schon Eustathios: *οὐ πρόρω τῆς περὶ ἐμοῦ ὑπολήψεως* (allgemein). Die Stelle Od. 11, 344, weist auf eine spätere Entwicklung hin und gehört deshalb nicht hierher.

⁷⁾ Über die Welt der Doxa des Parmenides s. jetzt *Karl Joël's* Gesch. der antiken Philosophie I, 435 ff. Er meint: „die Antithese der Aletheia und

die übrigens schon Homer kannte, paradox oder revolutionär erscheinen, denn sie bezeichnete die persönliche Ansicht mit einem Wort, das seinem Ursprunge nach nur der öffentlichen Meinung zukam (im absoluten Sinn noch später: *ἐλέγετο δὲ καὶ ἑδόκει* Thukyd. 2, 8).

Den in der öffentlichen Meinung begründeten Ruf bedeutet die *Doxa* vor allem in Bezug auf *Personen*, jedoch nicht ausschliesslich. Auch unpersönliche *Dinge* können der öffentlichen Meinung wohlbekannt sein, wie dies z. B. das Erbe des Demosthenes gewesen ist, nach dem der Redner statt realem Vermögen seine Erbsteuer zahlte (*ἀπὸ τῆς δόξης ὧν ὁ πατήρ μοι κατέλιπε* Meidias, 157). Wir können ferner auch an persönlich aufgefasste *Kollektiva* denken. So hegt z. B. ein syrakusanischer Redner für seine Heimatstadt Befürchtungen vor der öffentlichen Meinung der ganzen Welt, wenn man mit den athenischen Kriegsgefangenen zu hart umgehe (Diod. 13, 20: *ἡ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὑπὲρ τοῦ δήμου τῶν Συρακοσίων ἐξενεχθρομένη δόξα*).

Irgend eine Art von *Theorie* hat sich jedoch nur über die Frage des persönlichen Ansehens in Verbindung mit der rhetorischen Wirkung entwickelt. Die Rhetorik des *Anaximenes* zählt unter den äusseren Beweisen — in Gemeinschaft mit den Zeugnisaussagen, dem Foltern und dem Eide — auch *das Prestige des Redners* auf (*ἡ δόξα τοῦ λέγοντος*) wo es gilt: „die Denkungsweise der Zuhörerschaft über die Person des Redners als diejenige über die strittige Angelegenheit darzulegen.“⁸⁾ Der Redner wird daher von sich behaupten, dass er die Sache versteht, und dass eine Angelegenheit verhandelt wird, in welcher die Wahrheit auch in seinem Interesse stehe. Der erste Teil des Selbstgeständnisses wird *das bereits vorhandene* Wohlwollen

der *Doxa* ist schon angelegt im Programm der Schrift und die Verkündung der *Doxa* ebenso Offenbarung der Göttin wie der Wahrheit.“

⁸⁾ Der viel umstrittene griechische Text des 14. Kapitels lautet: *ἡ μὲν οὖν δόξα τοῦ λέγοντός ἐστι τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμπαρῖζειν τὴν κατὰ τῶν πραγμάτων* (der Einschub: *τὴν* zwischen *ἐμπαρῖζειν* und *κατὰ* wird von mir vorgeschlagen). Die Worte geben keine wahre Definition, sondern eine Anweisung über die rhetorische Benützung der Sache. *Αὐτοῦ* kann nur im objektiven Sinn verstanden werden; wer dies nicht so versteht, muss im weiteren Text: *τὴν τε δόξαν ὁμοίως* streichen. Süss (Ethos 116) übersetzt *δόξα* als den „moralischen Kredit des Redners.“

der Zuhörer in positiver Richtung in Action setzen, der zweite wird eventuelle sittliche Bedenken entwarfnen.

Die Lehre von dem intellektuellen und sittlichen Prestige ist letzten Ursprungs *sophistisch*. Ausser den hierher zielenden Betrachtungen des *Gorgias* und *Thrasymachos* hat auch *Protagoras* im Zusammenhang mit der Person des Perikles von dem Ansehen vor der Menge gesprochen (*ἡ ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξα*; Diels, Vorsokr. 540, 9). Bei dem sophistisch gebildeten Thukydides tritt der Gedanke oft in den Vordergrund (in den Worten: *ἀξίωσις*, *ἀξίωμα* 2, 65, 8; 1, 69, 1 usw.). Auf den *Unbekannten des Jamblichos* werden wir noch zurückkommen. Auf breiterer Grundlage versuchte die Schule des *Isokrates* die Lehre, hauptsächlich in ihren sittlichen Beziehungen (*ἡ δόξα ἐπιεικής*) zum Gegenstand des allgemeinen Bewusstseins und der Anerkennung zu erheben; wie denn auch mit dem flachen Bildungsideal des Isokrates der Gedanke sich wohl verträgt, dass die öffentliche Meinung an sich allein schon genügend sei zur Schaffung sittlicher Werte. Heutzutage würden wir es nicht ohne gewissen Vorbehalt unserer Reflexion unterschreiben, was der „Philosoph“ mit der Innerlichkeit der Überzeugung verkündet, dass „gut und schön zu *scheinen* nicht nur die Rede glaubwürdiger, sondern auch die Taten derjenigen geschätzter macht, die über jenen guten Ruf verfügen (Antidos. 278).⁹⁾ *Aischines* hat vielleicht unbewusst unter dem Einfluss der isokratischen Schule definiert; denn obzwar seine Definition den breiteren Sinn der öffentlichen Meinung sucht, übertritt sie in ihrem Wesen doch nicht den Kreis des rednerischen Prestige's.

Der hier kurz geschilderten Entwicklung hat die *nach-sokratische Philosophie* ein Ende bereitet; damit hat sie aber auch jene Bereitwilligkeit in engere Grenzen gezogen, welche sich mit lebhaftem Interesse den Erscheinungen der öffentlichen Meinung zugewendet hätte. Es würde keine Mühe verursachen aus *Platon* die Widerlegung der zuvor angeführten isokratischen Worte herauszuheben und *Aristoteles* hat unter anderem die

⁹⁾ In der verdienstvollen Schrift Pöhlmann's: *Isokrates und das Problem der Demokratie*, ist diese Seite des Isokratismus unter dem Zitatumulus, den der Autor aus verwerfenden Aussprüchen des athenischen Publizisten über die Demokratie erhebt, ganz verschüttet.

äusserliche, accessorische Doxa der Sophisten zum Begriff der durch die Rede sich indirekt offenbarenden Sittlichkeit, des rhetorischen *ἦθος* veredelt und vertieft (vgl. Süss, Ethos, wo aber die die öffentliche Meinung berührende Seite der Frage nicht behandelt wird).

Der gute Ruf, der Ruhm ist nur ein Segment der öffentlichen Meinung: eine Beziehung, ein kleiner Teil von ihr, welcher starke und unmittelbare persönliche Interessen u. Rücksichten in Bewegung bringt, und eben darum zuerst auf klare Fassung und theoretische Versuche rechnen konnte.¹⁰⁾ Andererseits hätte das Wort Doxa sich nur in transitivem Sinn, in der Bedeutung dessen, was jemand denkt und nicht, was von ihm gedacht wird, also nur mit diesem Inhalt zum *Termin* der alles umspannenden Denkungsart der Gemeinschaft, der öffentlichen Meinung entwickeln können. *Es hat sich nicht dazu entwickelt.* Die unmittelbaren politischen Gründe dieses Mangels an Entwicklung werden uns später noch beschäftigen; die *sprachlichen* finde ich im Folgenden.

Die Erinnerungen einer stark in kollektivem Sinn fühlenden und denkenden Zeit wurden, statt gefestigt zu werden, stets mehr und mehr verdunkelt von dem Sprachgebrauch einer desaggregierten Zeit, welche den sichern Glauben der Vergangenheit zum „Schein“ verdünnte und den einst gemeinsamen Gedanken in Bruchstücke des persönlichen Zweifels zerlegte. Jetzt konnte zwar Doxa sowohl die private Ansicht, als wie irgendeine allgemeine Stellungnahme der Gesellschaft zum Ausdruck bringen; aber eben dies erschwerte es, dass das Wort entweder selbst, oder in Verbindung mit einem ständigen Attribut *ausschliesslich* zum Träger letzterer Bedeutung werde. Wenn Thukydides gelegentlich von einem Meinungsstreit spricht (*ἐς ἀγῶνα τῆς δόξης* : 3, 49), so kann uns nur der Textconnex darüber aufklären, dass hier nicht Einzelne, sondern kämpfende politische Parteien sich einander gegenübergestanden haben. Bei

¹⁰⁾ In dem spaet kompilierten Synonymenwörterbuch des angeblichen Ammonios (*περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων*) lesen wir, dass *δόξα* das Lob der Menge (*τῶν πολλῶν*), *κλέος* hingegen das der intelligenten Leute (*τῶν σπουδαίων*) bedeutet. Wir haben es hier mit dem ersten lexicographischen Versuch zu tun, die *Subjekte* der öffentlichen Meinung naeher zu bestimmen und auseinander zu halten.

Platon und Aristoteles erscheinen gelegentlich die Ausdrücke „Volksmeinung“ oder „die Ansichten der Menge“ (*ἡ τοῦ δήμου δόξα*: Aristot. Pol. 1292 a, vgl. das Motto unserer Schrift; *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*: Platon, Politeia 493 A, ebenda mit einer scherzhaften Wendung: *αἱ τοῦ μεγάλου ζῶου δόξαι*). Aber der Gebrauch bleibt exceptionell, er wird durch Wiederholungen und Übernahme nicht zum Termin, noch weniger zum Schlagwort des praktischen Lebens (wozu der Ausdruck Platons wegen der negativen Bewertung des Wortes „Menge“ auch nicht geeignet ist). In solchen Verbindungen hat das Wort *Doxa* ohnedies keine fest begrenzte einzigstehende Bedeutung. Man wird bei der das politische Leben berührenden Verwendung des fraglichen Begriffes dermassen an die Formel der Volksbeschlüsse *ἔδοξε τῷ δήμῳ* erinnert, dass hier eher die Idee des durch die Abstimmung entschiedenen Volkswillens als die der allgemeinen Meinung erweckt wird (obzwar die staatsrechtliche Formel in ihrer Grundbedeutung den Volksbeschluss selbst als „öffentliche Meinung“ bestimmt). Und heutzutage wissen wir sehr wohl, dass die öffentliche Meinung etwas anderes ist, als die Summe der abgegebenen Stimmen (Lecky, *Democracy and Liberty*, I. 18).¹¹⁾ Auch im allgemeinen lässt sich feststellen, dass der

¹¹⁾ Schon *Isokrates* hat es wahrgenommen, dass der Weg der Meinung bis zur Wahlurne klein an Zeit, gross an Unbestimmtheit sein kann; er sagt: „Wir betragen uns so unvernünftig, dass wir über den naemlichen Gegenstand an dem naemlichen Tag nicht die naemliche Meinung haben, (*οὐ ταῦτα γιγνώσκομεν*) sondern das, was wir, ehe wir in die Volksversammlung gingen, tadelten, wenn wir zusammengekommen sind, beschliessen; nach einer nicht langen Zwischenzeit aber das hier Beschlossene, wenn wir fortgegangen sind, wieder missbilligen“ (*peri Eirenes*, 52). Was aber hier *Isokrates* nicht in Betracht zu nehmen scheint, das ist die massenpsychologische Beobachtung, dass Leute in eine Versammlung zusammengetrotet, d. h. in der „Masse“ (*συνελθόντες*), eben nicht dieselben bleiben, auch nicht so denken und handeln, wie sie es ohne jenen Zusammenhang einzeln genommen (*ἐπειδὴν ἀπίωσαν*) tun würden. Da sah der weise *Solon* aus praktischer Erfahrung viel schaeferer:

*ἄμῳ δ' εἰς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἔγχεσι βαίνει,
σύμπασιν δ' ἄμῳ χάυνος ἔγχεσι νόος.*

Also: einzeln ein Fuchs, in der Heerde ein Schaf! Vgl. auch die merkwürdige, noch immer nicht recht verstandene Stelle des *Thukydides*: 5, 84 Ende, 85 (auch von *Joël* missdeutet: a. a. O. 706, 3). Hier verdient auch die

Umstand, dass im Griechischen das Wort *Doxa* (*Dogma*) das fertige Resultat der politischen Stellungnahme, den Volksbeschluss — das *δόγμα κοινόν* (vgl. Swoboda, Gr. Staatsalt. 119, 3) — unmittelbar in Erinnerung brachte, und so die Aufmerksamkeit ablenkte von den *vorhergehenden* psychologischen Voraussetzungen dieser Stellungnahme, keine geringer Hindernisse der freien Entfaltung des Begriffes der öffentlichen Meinung entgegengestellt hat. Wir mögen übrigens die sprachlichen Gründe wie immer wägen, soviel steht fest, dass unser Wort — trotz den gelegentlichen Stylversuchen einzelner Schriftsteller — seine lange lexikalische Laufbahn dort beendet, dass es, anstatt in irgend einer Form zum ständigen Ausdruck der öffentlichen Meinung zu werden, einerseits — in der Sprache der Bibel, intransitiv gebraucht — die autorative Person, die Notabilität bezeichnen konnte; wegen seiner inhaltlichen Unbestimmtheit andererseits fähig war in der Terminologie der Philosophen die „trügerischen Vorstellungen“ und die Axiomen (als „gemeinsame Ansichten“, *κοινὰ δόξαι* bei Aristoteles) zu gleicher Zeit sinnlich zu vergegenwärtigen.

Der beste Beweis dafür, dass die griechische Sprache über das Kunstwort „öffentliche Meinung“ nicht verfügt hat, ist die ausserordentliche *Mannigfaltigkeit*, mit welcher sie die Sache selbst andeuten konnte. Denn das es auch damals eine öffentliche Meinung gegeben hat, ist nur selbstverständlich, und so ergab sich für den scharf beobachtenden, reflexiv beanlagten Griechen vielfach Gelegenheit, von ihr zu sprechen. Er konnte dies — ausser den bisher erwähnten Arten — entweder in direkter Weise tun, d. h. durch die Benennung jenes Gefühls und jener Stimmung oder Absicht und Zieles, das Grund und Inhalt irgend einer allgemeinen Meinung war (*ἐν ὁρῇ εἶχον, ἐπεθύμουν, ἐπηγύσαντο* usw.), oder in der Form der Umschreibung durch den reichen Vorrat der auf das Meinen bezüglichen Synonymen (*ἐνόμιζον, ἐγγινώσκον, τὴν γνώμην εἶχον* usw.). Aus letzterem Kreis verdient besonders die *γνώμη* unsere Aufmerksamkeit, denn sie

Beobachtung des *Polybios* eine Erwähnung, wonach die Kriegstüchtigkeit *des Einzelnen und der Rotten* im Kreise eines und desselben Volkes nicht nur nicht dieselbe sein muss, sondern bis zum Gegensatz eine andere sein kann (4, 8).



gesellte sich als fast gleichberechtigte Gefährtin zur *Doxa*, wenn von Bezeichnung einer öffentlichen Meinung die Rede war.

Als Termin bedeutete das Wort zwar den zur Abstimmung unterbreiteten Gesetzesvorschlag oder den gesetzlichen Beschluss (vgl. den Art. *Γνώμη* von Schultess in Pauly-Wissowa; die Kette des Bedeutungswandels ist hier: *ὁ δῆμος ἔγνω* oder *impers. ἔγνωσται*); es konnte aber auch die Ansicht des einzelnen Abstimmers, und dann zusammenfassend die vor der Abstimmung sich gestaltende *öffentliche Meinung* ausdrücken. Wo von politischen Meinungsübereinstimmungen oder Unterschieden gesprochen wird, dort begegnen wir meistens diesem Wort (*μὴ γνώμη; ἐπ' ἀμφοτέρα γινόμενοι ταῖς γνώμας* = Thuk. 1, 139; *ἡλλοίωοντο* oder *ἄλλοιότεροι ἐγένοντο τ. γ.* = Thuk. 2, 59 und 4, 106). Man sieht, dass wir es mit einem Ausdruck zu tun haben, welcher der Technik des politischen Lebens noch näher gestanden hat, als das Wort *Doxa*, und der unter günstigen Bedingungen leichter als letzteres zum Termin der öffentlichen *politischen* Meinung im engeren Sinn hätte werden können. Indem Thukydides von dem Bestreben des Perikles spricht, die feindselige Volksstimmung, „den Groll der öffentlichen Meinung“ zu entwapfen, bedient er sich der Ausdruckes *Gnome* (*ἀπαγαγὼν τὸ δοριζόμενον τῆς γνώμης πρὸς τὸ ἡπιώτερον* = 2, 59, wo die Einzahl, in der das Wort gebraucht wird, zu beachten ist). Höchst merkwürdig ist, wie derselbe Thukydides den bei der Abstimmung sieghaften Politiker von demjenigen unterscheidet, der mit seinem Vorschlage durchgefallen ist. *ὁ μὴ ἐπιτυχὼν γνώμης* (3, 42) — im Gegensatz zum *κατορθῶν* — kann nur so viel bedeuten, dass dieser die zum Beschluss erhobene Meinung nicht „getroffen“ habe; jene musste demnach vorher bereits vorhanden sein, und konnte nichts anderes als die öffentliche Meinung sein. Der Sprachgebrauch verbirgt hier wie *praeformirt* eine vollständige Theorie der öffentlichen Meinung.¹²⁾

*

*

*

¹²⁾ Man könnte hier an die Theorie *Rousseau's* denken, nach welcher jede abgegebene Wahlstimme einen ergaenzenden Teil des Gesamtwillens darstellt, und demzufolge die Stimmen der Minderheit nur einen Felschlag bedeuten in der Feststellung der *volonté générale* (sie haben den Gesamtwillen nicht „getroffen“).

Bis jetzt haben wir die griechische Terminologie der öffentlichen Meinung in Untersuchung gezogen. Das Ergebnis ist ein *negatives*: die griechische Sprache konnte zwar auf eine ausserordentlich mannigfache Art all' das bezeichnen, was wir heutzutage in dem Ausdruck „öffentliche Meinung“ verdichten; dennoch gab es für diesen Begriff keinen entsprechenden Termin, eben weil der Begriff selbst als gut bestimmtes und leicht verwendbares Eigentum des allgemeinen Bewusstseins nicht vorhanden war. Indem wir jetzt die logischen und sachlichen Ursachen dieser eigentümlichen Erscheinung zu erfassen trachten, müssen wir es wieder unternehmen, ein Negativum zu beweisen, und dies ist, dass hier im Griechischen eine wichtige Vorbedingung der Formgebung und der gesellschaftlichen Fixierung des Begriffes: die *Theorie* fehlte (hinter politischen Schlagwörtern pflegen sich breit fundierte und weithin verzweigte Theorien zu verbergen). Wir sprachen zwar von Versuchen, die auf eine begriffliche Feststellung und psychologische Erfassung der rhetorischen Doxa abzielten; aber eine allgemeine Theorie der öffentlichen Meinung als Ganzes gab es bei den Griechen nicht.

Es ist auf den ersten Blick überraschend, dass ein Volk, welches die Form der *unmittelbaren Demokratie* konsequenter entwickelt hat, als irgend ein anderes Volk welcher Zeit immer, ein Volk, in dessen Politik demnach die öffentliche Meinung — in abstrakter Allgemeinheit betrachtet — bis zu dem Grade hätte herrschen sollen, wie heutzutage in welchem staatlichen Leben immer, dass dieses Volk für die Fassung und begriffliche Systematisierung der öffentlichen Meinung die nötigen Vorbedingungen nicht geboten hat. Wenn wir aber die Frage tiefer ergründen, sehen wir, dass einige Umstände, welche scheinbar stützend hätten wirken sollen, sich als Hindernisse erweisen. Eine Volksherrschaft, die sich unter gefestigten, normalen Formen abspielt, ist nicht dazu geeignet, die Inhaber der Herrschaft über den Charakter ihrer Macht und deren seelische Voraussetzungen selbstbewusst zu machen. Neuartige politische Ideen pflegen aus Wirbeln der öffentlichen Kämpfe aufzutauchen, und der Gegensatz, richtiger: der *Widerspruch* ist es, dem sie meistens ihre Entstehung verdanken. Der moderne Begriff der öffentlichen Meinung war ebenfalls eine revolutionäre Idee, die unter der gärenden Wirkung der französischen Revolution zuerst in Form

der „*opinion publique*“ in *Neckers* Schriften auftauchte, um aus diesen — in Verbindung mit Nebenideen stets anderer Färbung — mit der Zeit in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit sich einzudrängen, gegebenen Falles zur Glaubensthese ganzer Volksschichten, sogar ganzer Völker zu werden (vgl. *Tönnies*, Zur Theorie der öffentlichen Meinung, *Schmoller's Jahrb.* 40, 2013). In der athenischen Demokratie hätte die „*öffentliche*“ Meinung schon deshalb keinen Sinn gehabt, weil die Meinung selbstverständlich öffentlich war in dem Kreise eines Volkes, das seine Beschlüsse nach den Debatten der unter freiem Himmel abgehaltenen Versammlungen gefasst hat. Hier hätte die charakteristische Bezeichnung der allgemeinen Meinung als „*öffentlich*“ keineswegs von den Unruhen und Bewegungen der öffentlichen Plätze und Gassen herrühren können, wie dies bei den abenländischen Kulturvölkern — mit ihren streng durchgeführten Unterschiede eines privaten Lebens und der Öffentlichkeit — tatsächlich geschah (eine andere, von der historischen Entwicklung unabhängige Bestimmung des Wortes „*public*“ s. bei *Lowell*: *Public opinion and popular government*, 28). Die „*aura popularis*“ des Horatius, der „*favor publicus*“ des Ovidius ist zur Zeit des römischen Kaisertums ebenfalls durch den Gegensatz zwischen Volk und Herrscher, zwischen Gasse und Herrscherhof, wenn nicht hervorgerufen worden, so doch sinnreicher geraten (das *commentariolum petitionis* des Quintus Cicero mit seiner „*popularis fama*“ soll keine Gegeninstanz abgeben). Das Volk Athens scheint zum lebhaften Bewusstsein der höchsten Voraussetzung der öffentlichen Meinung, der Redefreiheit, erst in jenen tumultuarischen Zeiten erwacht zu sein, in welchen oligarchische Machthaber der Redefreiheit mehrmals ein Verbot entgegengestellt hatten.¹³⁾ Perikles hat — wenn wir seinem Geschichtsschreiber Gehör geben — als die beiden Grundpfeiler der Volksherrschaft die politische Teilnahme und die kontradiktorische Debatte erst dann bezeichnet (2, 40), nachdem er alle Volksversammlungen und Zusammenkünfte eingestellt hatte (2, 22).

¹³⁾ Schon unser erstes literarisches Denkmal der Idee der Redefreiheit verdankt seine Entstehung dem Wunsche den mächtigen Standesgenossen gegenüber den Mund auf zu tun (der unbekannte Dichter bei Theognis, vgl. E. Meyer *Gesch. d. Alt.* II. 610. und *Rehm* *Gesch. der Staatswiss.* 4).

Noch grössere Beweiskraft scheint den folgenden Betrachtungen zuzukommen. Der moderne Gedanke der öffentlichen Meinung ist im Zusammenhange mit unserem *Parlamentarismus* zur Bedeutung gelangt und verdankt sein Ansehen nicht zuletzt diesem selbst, der Idee der politischen Vertretung. Wo die Bürgerschaft nicht in eigener Person über das Schicksal des Landes entscheidet, wo statt ihr ihre Bevollmächtigten sprechen und handeln, dort wird zwischen Auftraggebern und Beauftragten notwendigerweise ein *dritter Faktor* sich entwickeln, auf den sich die in ihren Hoffnungen getäuschten Wähler gelegentlich berufen, und den sie ihren Vertretern gegenüber, eventuell auch in die Angriffsreihe stellen können. Eine solche Notwendigkeit würde nur dann entfallen, wenn der Wahlbezirk nicht einen Vertreter, sondern einen an strenge Aufträge gebundenen Mandatar in das Parlament schicken würde. So lange dies aber nicht geschieht, und nicht die Recallbewegung die Oberhand behält, muss die öffentliche Meinung den Parlamenten gegenüber die Aufgabe der Kritik und der Kontrolle erfüllen, und es hängt bloss von ihrer Kraft und ihrer Organisiertheit ab, bis zu welchem Masse der Souverän seinem momentanen Willen durch Ausserkraftsetzung seines früheren Willens Geltung verschaffen kann. In unmittelbaren Demokratien, wo also das Volk selbst der Gesetzgeber ist, kommt eine derartige Bedeutung und Rolle der öffentlichen Meinung nicht zu; sie wird nur auf vielfach beengteren Gebieten — Regierungen, Beamten gegenüber — die Aufgabe der Kritik erfüllen. Auf streng theoretischer Basis könnten wir eigentlich sagen, dass in unmittelbaren Demokratien eine vorherige öffentliche Meinung, was nämlich die wichtigste staatliche Function, die Gesetzgebung betrifft, überhaupt nicht existieren dürfte; hier sollte jedermann in voller Freiheit und in einer von seinen Mitbürgern unabhängigen Selbständigkeit seinem Willen Ausdruck geben (s. die reinste demokratische Theorie, die des Rousseau). In der Wirklichkeit geschieht dies nicht so, es kann sogar nicht so geschehen. Dies ändert jedoch nichts an dem theoretischen Satz, dass öffentliche Meinung und persönliche Stellungnahme sich nicht mit einander vertragen. Es wundert mich, dass die politischen Schriftsteller der Länder, in welchen der Verfall des parlamentarischen Lebens immer mehr der Institution der unmittelbaren Demokratie in der Form des Refe-

rendums und der Initiative Proselyten verschafft, nicht klarer sehen, dass die unmittelbare Volksherrschaft — in gewisser Beziehung und bis zu einem gewissen Grade — auch mit dem Absterben der die Idee der öffentlichen Meinung belebenden Gefühle und Gedanken notwendigerweise verbunden ist (ich denke vor allen an das 1913. erschienene Buch *Lowells*, wo noch von jedwedem Zweifel unbeirrt die These gilt: popular government, in one important aspect at least, may be said to consist of the control of political affairs by public opinion, 4). In einer unmittelbaren Volksherrschaft hätte die amerikanische Parteiorganisation, die „Machine“ — wie sie in dem viel gerühmten Werke *Ortrogorski's* vor unsere Augen tritt — vorläufig noch mehr zu tun; es würden sich aber auch jene Ursachen vermehren und verstärken, welche zur Auflehnung gegen eine derartige politische Bevormundung und ihre künstlich gezüchtete „öffentliche Meinung“ Veranlassung geben würden. Uns geht hier die ganze Frage übrigens nur deshalb etwas an, weil sie einen wichtigen Grund dessen angibt, warum das mit dem Vertretungssystem nicht bekannte, demnach unmittelbar demokratische Griechentum so leicht nicht zur Idee der öffentlichen Meinung gelangen konnte.¹⁴⁾

Allerdings gab es auch bei den Griechen eine Epoche, welche an sie sich ziemlich nahe herangerückt hat: die in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts beginnende Zeit der *Sophistik*. Diese Geistesbewegung wird hauptsächlich durch zwei Eigenschaften charakterisiert und diese sind: die Richtung auf das Praktische und das Bestreben dieses Ziel durch theoretische Mittel zu erreichen. Ihr Milieu bildete ein für theoretische Forderungen anspruchsvoller gewordenes, aber den Willen zur praktischen Geltung bis zum Paroxismus steigendes

¹⁴⁾ Hier ist vorläufig nur von der *Idee* der öffentlichen Meinung, von den Schwierigkeiten der Gestaltung des Begriffes und der ihn formenden und stützenden Theorie die Rede. Die griechische öffentliche Meinung *selbst* und die Art und Weise ihrer *Entstehung* und *Schaffung* (im Zusammenhange mit dem *politischen Parteiwesen*) behandle ich erst in den folgenden Teilen meiner Arbeit und so kann ich leider hier noch nicht sämtliche Argumente anführen, deren Vorbedingung die vollstaendige Kenntnis *der Erscheinung* ist. Vorläufig müssen wir uns mit diesen allgemeinen Ausführungen begnügen.

Leben der Öffentlichkeit. Die Aufgabe war: das Individuum in Wort und Tat so umzubilden, dass es in seiner öffentlichen Rolle sich je kraftvoller durchringe; und der Weg dazu: alle Faktoren und Kräfte, welche die Erreichung des erwähnten Zieles ermöglichen, mit theoretischer Bewusstheit zu erkennen und das so gewonnene Wissen den Interessirten beizubringen. Unter den Verhältnissen der griechischen Demokratie bedeutete dies vor Allem so viel, wie verstehen, wie man mit der grössten politischen Macht, mit der beratshlagenden und richtenden *Masse* umzugehen hat (unter „*Masse*“ verstehe ich nur die in *persönlicher Gegenwart* zusammenwirkende Menschenmenge, nicht auch die zerstreute). Die *Rhetorik* ist nur deshalb der wichtigste Teil der Sophistik, weil die Macht in der Masse dem Worte gehört, und die beginnende griechische Rhetorik sich eben mit der Theorie dieses lebendigen, sich vor der Masse in Wirkung tretenden Wortes beschäftigte. Die Masse ist andererseits die Trägerin der öffentlichen Meinung, zwar nicht ausschliesslich und auch nicht notwendiger Weise; die öffentliche Meinung wird aber sehr oft in ihrer sozusagen verdichteten, wenn auch unsicheren, in ihr Gegenteil sich leichter umschlagenden Variation eben von ihr vertreten (*Tarde*, *L'opinion et la foule*).¹⁵⁾

Wäre es denn auch möglich gewesen, dass die Sophistik die *öffentliche Meinung* nicht wahrgenommen hätte, entweder als Gegner, den man in seinem eigenen Interesse bekämpfen oder gewinnen muss, oder als Freund und Waffengenossen, von dem man aber nur durch Anpassung und Anbequemung Hilfeleistung erwarten kann? Schon diese gegensätzliche Auffassung ist sophistisch; von beiden Auffassungen konnte jedermann, je nach seinem Temperament so die eine, wie die andere wählen;

¹⁵⁾ Dass die öffentliche Meinung, überhaupt die Entstehung und Wirkung jedweden Meinens in einer Masse etwas ganz anderes bedeutet, als in einem Publikum ohne persönliche Berührung; verlangt hier keine ausführlichere Auseinandersetzung. Was dort das Ausschlaggebende ist, kommt hier in Wegfall; die *ἐξουχὴς ὄῃσις*, das *ἐσάπαξ ἀκούειν*, überhaupt die ganze Szenerie der *πρὸς τὸ πλῆθος λόγοι*, um mich mit thukydideischen Worten zu verdeutlichen (5, 85). Darum wird man auch ohne einer allgemeinen *massenpsychologischen* Rhetorik dem Verstaendnisse der griechischen Demokratie nicht so leicht beikommen (vgl. die Vorrede zu meiner: *Rhetorica Homerica*. Die Reden bei Homer vom Standpunkte der Massenpsychologie).

ohne Verläugnung der prinzipiellen Basis konnte man es ebenso unternehmen, eine neue öffentliche Meinung zu schaffen, wie sich mit der vorhandenen auszusöhnen, sie sogar nötigenfalls zu verteidigen. Nur eben ein Standpunkt ist nicht sophistisch: von der öffentlichen Meinung abzusehen, mit ihr nicht zu rechnen.¹⁶⁾ Eine führende Gestalt der Bewegung, *Gorgias*, beschäftigte sich mit sichtlicher Vorliebe mit der Widerlegung panhellenischer Bewertungen der öffentlichen Meinung (das Lob Helenas, die Verteidigung des Palamedes), und trachtete um jeden Preis nach dem *theoretischen Verständnis* jener wunderbaren Macht, welche *dem lebendigen Wort* eigen ist, und nach ihm auf souveräne Weise, unabhängig von der Wahrheit, „eine *Meinung* an die Stelle einer andern setzt“ (das Lob Helenas 8—15; vgl. besonders, was er von den Wortkämpfen des öffentlichen Lebens, den *ἀγοοῖσι διὰ λόγων ἀγωνες* sagt).¹⁷⁾ Andererseits stellt uns Platon in der *Politeia* den sich der Masse anschmiegenden Sophisten vor (493). Auch findet der zwischen kühnem Individualismus und alltäglicher Moral fluctuierende Charakter der Sophistik in dem erwähnten Gegensatz seine Erklärung. Die öffentliche

¹⁶⁾ Ein guter, weil indirekter Beweis dafür, wie sehr es der Sophistik am Herzen lag, sich mit der öffentlichen Meinung abzufinden, ist das aufrichtige Staunen des Sophistenzöglings *Kritias* über die naiven, seine eigene Person kompromittierenden Selbstbekenntnisse eines *Archilochos* (Diels, Vorsokr. 626, fr. 44). Wir sind eben mit der Sophistik nicht mehr in der stürmischen ersten Periode des Individualismus, der „sich losgelöst hat von der gewöhnlichen Umgebung des Menschen“ (Max Wundt, *Gesch. d. gr. Ethik*, 47), und in Bezug auf die eigene Person von Sklavengeburt, Armut, Eheschaendung und Hinwerfen des Schildes ohne Vorbehalt sprechen konnte.

¹⁷⁾ Wenn hier (14) *Gorgias* von *λόγος τέχνη γραφείς, οὐκ ἀληθείας λεχθεὶς* spricht, so ist das nicht einfach Gorgianismus, gorgianischer Parallelismus, sondern ein Zugestaendnis an das Schrifttum, an die Schule und Studierstube, an dem die Sophistik — in der Öffentlichkeit geboren, grossgezogen — hinsterben wird. — Der öffentliche Charakter der Sophistik wird gut betont in Joël's neuer Philosophiegeschichte (667 ff. 672, 699 usw.), natürlich aber ohne dass alle daraus fliessenden Konsequenzen, insofern sie bei der besonderen Frage der öffentlichen Meinung in Betracht kommen, wahrgenommen worden waeren. Hier würde sich die Gelegenheit bieten im Zusammenhange mit dem, was oben ausgeführt worden ist, über die *Illusionstheorie* des *Gorgias* zu sprechen (Diels, Vorsokr. 555, fr. 4 und 561 fr. 23; vgl. Pohlenz, *Nachr. Gött. Ges.* 1920 und Joël, a. a. O. 720); auf diese können wir aber nicht naeher eingehen.

Meinung forderte im Interesse des praktischen Zieles auch von den hochtrabendsten Aposteln der persönlichen Willkür eine weitgehende Anpassung; man konnte nicht alle Konsequenzen der übertriebenen Theorien ziehen, und die protreptischen Schriften kehrten mit nüchterner Einsicht zu den von der allgemeinen Auffassung empfohlenen Gedanken und Sitten zurück.¹⁸⁾ Die Ideale des *Kallikles* und *Thrasymachos* sind ebenso sophistische Gestaltungen, wie der *Ungenannte des Jamblichos* aus sophistischen Gedankenkreisen zu der Feststellung gelangt, dass der Gesamtheit gegenüber sogar die als Wunder erscheinende Persönlichkeit sich kraftlos erweisen wird (Diels, Vorsokr. 635).

Die Theorie der Sophistik ist ihrem Wesen nach eigentlich eine *Psychotechnik*. Das Endziel ist stets die Gewinnung des menschlichen Willens, sowohl in seiner individuellen, wie in seiner kollektiven Erscheinung, mit anderen Worten, eine im weitesten Sinne genommene „Seelenführung“. Der Sophist ist seinem Schüler gegenüber ein Psychagoge, damit dieser wieder zum Psychagogen sowohl Einzelner, wie der Massen werde. Die Verbindung des Könnens mit dessen praktischer Ausübung war für den Sophisten unmittelbar gegeben. Unsere modernen Psychologen haben dies lange Zeit hindurch ausser Acht gelassen und erst in jüngster Zeit hat sie der mit der deutschen Philosophie verbundene Amerikanismus wieder wahrgenommen und einer Systematisierung im grossen Style gewürdigt (*Münsterberg*). Die Kraft und die Schwäche der sophistischen Theorie beruht auf gleicher Weise in dieser Verbindung des praktischen Trachtens und des theoretischen Sinnes. Dieser verdankte sie ihre scharfen Beobachtungen, ihre oft tiefe Einsicht in die menschliche Natur, ihren von den Verschrobenheiten und Lügen einer idealisierenden Abstraktion freien Realismus; diese verhinderte aber auch zugleich, dass sie die Fundamentalbegriffe ihres Wissens in unvoreingenommener Klarheit und mit prinzipieller Sicherheit erkenne. Wir sollen von ihr auch nicht eine

¹⁸⁾ In dem neugefundenen Bruchstück des *Antiphon* (Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1906) hören wir die Weisung: „vor Zeugen“ den Satzungen die Ehre zu geben, sonst aber den Geboten der Natur zu folgen. Es ist dies die vollste Anerkennung, die der Bedeutung der öffentlichen Meinung entgegen gebracht wird (vgl. *Arnim*, Frankfurter Universitätsreden 1916. S. 5).

klare Fassung der Idee der öffentlichen Meinung verlangen. Sie stand jenem bunten Bilde, welches die öffentliche Meinung in der Mannigfaltigkeit ihrer Offenbarungen zeigt, ohnedies viel näher, als dass ihr dies hätte gelingen können. Ihre Betrachtungen beziehen sich auf Details; aber auch so sind sie von Bedeutung in der Geschichte der kollektiven Psychologie.

Die Doxatheorie der Rhetorik haben wir schon besprochen; in allgemeinerer Form hat der *Ungenannte des Jamblichos* nach den psychologischen Erfordernissen der Gewinnung des guten Namens geforscht (Diels, Vorsokr. 630). Nach ihm muss das Prestige als *Zwang* erscheinen, der die natürlichen Neigungen der Menschen, den Neid und das Misstrauen, bändigt. Und dass unsere Mitmenschen das vorteilhafte Denken über uns wirklich als Zwang fühlen, dazu ist erstens die *Konsequenz* unseres Benehmens und dann nicht zum mindesten eine gute Spanne *Zeit* nötig, in welcher sie sich dieses Denken angewöhnen. Die Feststellungen unseres Anonymus fassen gewiss nicht alle Bedingungen der Entstehung des Prestige zusammen; aber sie geben auf Grund richtiger psychologischer Beobachtungen nützliche praktische Winke.¹⁹⁾

In engem Zusammenhang mit der öffentlichen Meinung hat die sophistische Rhetorik auch dem Begriff des *καίρος* ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet; *Gorgias* hat ihm ein besonderes Buch gewidmet (Süss, a. a. O. 18). Wir müssen die Bedeutung des Wortes ganz im allgemeinen betrachten, wenn wir seinen *Zusammenhang mit der öffentlichen Meinung* verstehen wollen. Es ist hier nicht das gemeint, was stilistisch passend, zutreffend ist (diese beengtere Bedeutung erhält der Ausdruck erst bei den Späteren); auch handelt es sich nicht bloss um jene Opportunitäten der Stegreifrede, welche durch die *wechselnde Stimmung* der Zuhörerschaft dargeboten werden und durch den Redner ausgenützt werden müssen (vgl. jedoch die öftere Erwähnung des *καίρος*, der *ἐνκαιρία*

¹⁹⁾ Hier ist selbstverstaendlich noch nicht um die schaeferere begriffliche Abgrenzung des ganzen Fragenkomplexes zu tun (guter Ruf, Autoritaet, allgemeine Achtung, Prestige usw.); auch nicht um psychologische Analysen, für deren oft unnatürliche, gesuchte Subtilitaetenhascherei *Leopold's* Buch (A presztizs 1912, auch in deutscher und englischer Übersetzung) Beispiele bietet.

in der Abhandlung über das Lob der Improvisation des Gorgias-Schülers *Alkidamas*); Kairos bedeutet überhaupt die *Summe jener äusseren Umstände*, unter welchen wir uns in gegebener Zeit befinden, unter welchen unsere Worte gesprochen werden, unsere Taten sich abspielen, und von welchen deren Wirkung notwendigerweise bestimmt wird. Der Kairos löst das in der Zeit wechselnde Sein aus jenem Gesichtswinkel der Bewertung in seine Teile auf, welchen in diesem Sein das tätige Individuum seiner Umgebung gegenüber einnimmt. Er bedeutet die fixierte Gegenwart — meistens mit einem positiven Wertattribut versehen, also als „*günstige Gelegenheit*“ — dem „historischen Zeitpunkt“ gegenüber, der in der Gegenwart die Erinnerungen der Vergangenheit sucht (der „*moment*“ der Geschichtsphilosophie Taine's). Allgemeine Stimmung und öffentliche Meinung werden in der Summe der die Gegenwart ausmachenden Umstände eine wesentliche Rolle spielen. Eine sophistische Theorie hat es ermöglicht, dass der griechische Politiker das, was in dem Zeitgemässen als imponderabel erscheint, nicht nur unwillkürlich, sondern mit berechnender Bewusstheit in Erwägung bringe (s. das Argument der Korinther in Athen bei Thuk. 1, 42: das *zeitgemäss* gebotene Wenige kann mehr sein, als das Viele); dass der vor dem Gericht sprechende *Demosthenes* von den Athenern mit Bitterkeit feststellen konnte, dass bei ihnen das Prozessieren nicht minder Sache der momentanen Umstände, also der kollektiven Gefühle und Stimmungen, wie der sachlichen Wahrheit sei (parapresb. 3: δοκοῦσιν μοι ἅπαντες οἱ παρ' ὑμῖν ἄγωνες οὐχ ἥττον τῶν καιρῶν ἢ τῶν πραγμάτων εἶναι). Es bedeutet nicht viel, dass der Rhetor einer späteren Epoche (Dionysios von Halikarnass) meint, dass *Gorgias* nichts Erwähnenswertes über seinen Kairos vorbringen konnte. In jener späten Zeit konnte es die schulmässige Rhetorik nicht mehr verstehen, was einst die den Schwankungen der öffentlichen Meinung sich anpassende gute Gelegenheit bedeutet hat.²⁰⁾

²⁰⁾ Doch in Bezug auf die Demegorie konnte noch selbst ein *Plutarchos* in seinen politischen Ratschläegen (*Parangelmata politika*, 8) Gutes über die politische Bedeutung des Zeitgemaessen anderen nachsprechen: *ὅξεῖς γὰρ οἱ καιροὶ καὶ πόλλα φέροντες ἐν ταῖς πολιτείαις αἰγνίδια* (vgl. Polyb. 27, 18). Es ist nicht ganz richtig, wenn *Joël* in Anlehnung an *Süss* in der Geschichte der griech. Rhetorik von „einer Wandlung vom

Die Philosophie hat gewiss keinen Anlass zur Klage, dass der *Sokratismus* schon seinem inneren Wesen nach den Wandlungen der öffentlichen Meinung gegenüber einen ganz anderen Standpunkt eingenommen hat, als die Sophistik; dass er von jenen unabhängig seine Wahrheiten suchte, nicht zurückschreckend von ihrer Kritik, wenn ihm dies notwendig erschien und kühn trotzend mit der von ihrer Seite drohenden Macht. Wir wollen zu dieser allgemeinen Feststellung unsererseits nur so viel hinzufügen, dass jener sittlich hohe wissenschaftliche Standpunkt, mag er auch wie immer zum Heroismus der individuellen Haltung befähigt und gestärkt, und was immer für Aussichten der zukünftigen moralischen Entwicklung der griechischen Gesellschaft eröffnet haben, die Erkennung der tatsächlichen Gegenwart dennoch nicht in jeder Hinsicht gefördert hat. *Sokrates* wurde das Opfer seiner kritischen Unabhängigkeit, und der *Schüler* unternahm nur deshalb die Analyse der öffentlichen Meinung, um diese in die Atome des beleidigten individuellen Selbstgefühles und der Kränkung zu zerlegen (Apol. 23). Dann zeichnete er mit künstlerischer Erbitterung, um die Grösse des an dem Meister verübten Frevels fühlen zu lassen, das Bild der Vergangenheit: doch mit den umgestürzten Bildsäulen der einstigen, auch damals — zu seiner Zeit — noch angebeteten Götzen der öffentlichen Meinung (Gorgias, 515). Was dann Platons eigene Konstruktionen auf dem Gebiete der Staatskunst betrifft, so hat nach ihm die letztere stets eine gewisse Art der Züchtung bedeutet (Politikos, 241); die solcherweise gezüchteten Wesen aber pflegt man um ihre Meinung nicht zu befragen.

Leidenschaftsloser wusste von Anfang an *Aristoteles* die

objektiven Prinzip des *εἰς* zum subjektiven Prinzip des *καίρος* redet (a. O. 662 Anm.). Die beiden gehören nicht einer und derselben Erscheinungsfäche an, können sich also auch nicht ganz und gar decken. Allenfalls ist es sophistisch, wenn der Redner nicht so sehr auf Wahrscheinlichkeitsgründe, wie auf die zu erwartenden Stimmungen und Gefühlsausdrücke der Hörerschaft seine Rede aufbaut. — Dass Kairos in Rhetorik und Politik ein von der *Medizin* geborgter Ausdruck ist, habe ich in meinem Buche über die Wissenschaft der griech. Aufklärung (Hippokrates) angedeutet. Interessant würde es sein zu wissen, bei welcher besonderen Gelegenheit und im Zusammenhange mit welchen Ideen Kairos seinen Altar in Olympia erhalten hat. Stellte ihn vielleicht eine glücklich genesene Polis?

öffentliche Meinung betrachten. Doch sein die letzten Gründe und die konstanten Verbindungen suchender Geist hätte der öffentlichen Meinung die ihrer Natur und Bedeutung zukömmliche Aufmerksamkeit auch dann nicht zuwenden können, wenn die Probleme seines eigenen Interessenkreises das Denken des grossen Logikers und Systematikers von unmittelbaren psychologischen Beobachtungen weniger abgelenkt hätten. Wir sehen in der Tat, dass wie er in seiner *Rhetorik* sich nur gezwungenermassen nach den objektiven Mitteln der Beweisführung mit den Formen der Stimmungserweckung beschäftigt und auf die Erfordernisse des Vortrages nur geringschätzig Bemerkungen macht, auch seine *Politik* neben dem System der stetigen gesellschaftlichen Beziehungen die Mechanik des staatlichen Lebens nur nebenbei zu berücksichtigen pflegt. Es beginnt übrigens in seiner Zeit jener Wandel des griechischen Lebens, der die Träger des *Hellenismus* von der Betrachtung der öffentlichen Meinung — wenigstens was deren politische Form betrifft — immer weiter abseits drückt, weil er die einst heftigen Meinungskämpfe und grossen Meinungsgegensätze in gleichgehobelte Sitten eines friedlichen und geregelten Verkehres abilacht. Es wäre erwünscht, diese ganze Entwicklung, vor allem den Kampf des Sokratismus und der Sophistik, aus dem Gesichtspunkte der Frage der griechischen öffentlichen Meinung schärfer ins Auge zu fassen und in seinen Einzelheiten zu überblicken; die Lösung dieser Aufgabe würde aber den Rahmen dieser bescheidenen, terminologische Fragen vor Augen haltenden Einführung bei weitem überschreiten.²¹⁾

Dass *Aristoteles* — auf dem Höhepunkt der griechischen Theorie — überhaupt eine *Lehre* über die öffentliche Meinung nicht kennt, gedenke ich aus einer Stelle der *Nikomachischen Ethik* zu beweisen (1167a). An dieser Stelle hätte er den Begriff der öffentlichen Meinung unbedingt in Erwähnung bringen müssen. Er spricht auch von gemeinsamen Meinungen, Absichten, Beschlüssen der Staatsbürger, aber in einer Weise und in

²¹⁾ Gute Ansätze liessen sich dazu in den Werken *Pöhlmann's* finden (unter anderem: Sokrates und sein Volk. Hfst. Bibl. VIII. 1899 und: Aus Altertum und Gegenwart. Neue Folge: Das Sokratesproblem 1—117), die die soziale Seite des griechischen Kulturlebens immer stark hervortreten lassen.

einem Zusammenhang, dass dies selbst ein Beweis dessen ist, dass bei ihm der fragliche Begriff noch kein selbständiges Glied eines in seinen Teilen gut bestimmten und wohl geordneten Gedankenkomplexes geworden ist. Ich führe die Stelle in der von Rolfes besorgten Übersetzung an (Philosoph. Bibl. Bd. 5. 1911):

„Auch die Eintracht (*δμόνοια*) scheint eine Art von Freundschaft zu sein, daher sie nicht mit Gleichheit der Ansichten (*δμοδοξία*) verwechselt werden darf. Auch nennt man einträchtig nicht alle, die in irgend etwas Beliebigem, z. B. in astronomischen Fragen, übereinstimmen (*δμογνωμονοῦντας*), sondern man bezeichnet eine Stadt als einträchtig, wenn die Bürger über ihre Interessen einer Meinung sind, dieselben Absichten verfolgen, und die gemeinsam gefassten Beschlüsse auch zur Ausführung bringen (*διὰν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσιν καὶ τὰυτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσιν τὰ κοινῇ δόξαντά*). Einträchtig ist man also in Dingen, die dem Gebiet des Handelns angehören, und zwar in solchen, die wichtig sind und beiden oder allen zukommen können; so herrscht z. B. in einer Stadt Eintracht, wenn alle gemeinsam beschliessen, dass die Ämter durch Wahl zu besetzen sind, oder dass man sich mit den Lacedämoniern verbinden solle, oder wenn die ganze Bürgerschaft beschloss, Pittakos wolle die Staatsleitung übernehmen, als er auch selbst dazu bereit war. Wenn aber wie bei Zweien in den Phönizierinnen (des Euripides: bei Eteokles und Polyneikes) jeder selbst an der Spitze stehen will, herrscht Zwietracht. Denn das heisst nicht einträchtig sein, wenn beide wann immer nur dasselbe im Sinn haben,²²⁾ sondern wenn sie es auch bei derselben Gelegenheit²³⁾ verwirklicht sehen wollen, wenn z. B. sowohl das gemeine Volk als die Tugendhaften wollen, dass die Besten die Herrschaft haben; denn so geschieht allen nach Wunsch.“ Weiterhin stellt Aristoteles von der Eintracht fest, dass sie eine staatserhaltende Freundschaft sei, und er meint von ihr, dass sie nur unter Menschen von edler Gesinnung vorkomme, denn die persönliche Eigennützigkeit lässt sie unter den Unsittlichen unmöglich aufkommen.

²²⁾ Rolfes: „nur nach demselben trachten“ (Aristot. *ἐννοιεῖν ὁδῶποτε*)

²³⁾ Rolfes: „in derselben Person“ (Aristot. *ἐν τῷ αὐτῷ*)

Wir werden vor allem bemerken, dass Aristoteles — indem er die *Soziologie der identischen Ansichten* bespricht — manche feine Abgrenzung vornimmt, die bis zum heutigen Tage mit Dankbarkeit von den sich mit der Theorie der öffentlichen Meinung Beschäftigenden zur Kenntnis genommen werden darf (seine Worte kommen uns manchmal wie die Kritik einer vorhandenen Homonoia-Litteratur vor). Die Gleichheit der Ansichten genügt nicht, denn zur Entstehung eines sozialen Gebildes ist auch der *soziale Zusammenhang* der Menschen erforderlich. Dann handelt es sich nicht darum, dass wir über was immer einer Ansicht seien, denn das *exakte* Wissen (z. B. das astronomische) liegt jetzt ausserhalb unseres Interessenkreises. Drittens verlangt er, dass ausser der Gleichheit der Gedanken es auch eine *konkrete* Gelegenheit gebe, bei welcher sich diese Gedankengemeinschaft betätigen und verwirklichen kann (so verstehe ich das: τὸ ἐν τῷ αὐτῷ im unserem Texte). All dies gilt auch von der öffentlichen Meinung. Es wird dies alles von Aristoteles aber nicht über die letztere, sondern zur Erklärung jenes Begriffes gesagt, was das deutsche Sprachgefühl heutzutage mit „Eintracht“ übersetzt (Rieckher hat noch „Einmütigkeit“ gesagt in seiner Übersetzung), und was der grösste ungarische Politiker Széchenyi mit dem Worte „közlék“ — Gesamtseele — übersetzt haben würde. Was den modernen Menschen in dem Aristoteles'schen Text an die öffentliche Meinung erinnert, das erhalten wir nicht auf sich selbst gestellt, sondern nur im Zusammenhang mit dem Begriffe der Eintracht, als eine Art Vorbedingung, die aber verdeckt bleibt, von der man nicht weiter spricht. Beide Begriffe sind aber nicht identisch; der der Eintracht weist mehr auf die Sphaere der sittlichen Gefühle, der der öffentlichen Meinung auf die des Verstandes hin. Bei der Frage der Meinungsübereinstimmung interessiert den sich vor dem ewigen Bürgerkriege, der *Stasis* fürchtenden griechischen Patrioten vor allem die sittliche Seite. Diese fehlt auch bei der öffentlichen Meinung nicht (ohne eine Art von Eintracht ist keine öffentliche Meinung möglich), aber hier tritt sie nicht so gebieterisch hervor, wie bei der Homonoia des Aristoteles. Schon das griechische Wort selbst forderte den Philosophen zur Untersuchung der in dem Begriffe verborgenen Gedankenelemente auf (*ὁμόνοια*) bedeutet wörtlich den gleichen

Gedanken); aber er sieht nicht klar, dass er hiedurch mit einem solchen Kreise der Meinungsübereinstimmungen in Berührung kommt, welcher viel unabhängiger ist von dem unmittelbaren Handeln und der Reziprozität der Gefühle, als seine „Eintracht“. Letztere ist nur ein solch beengteres Gebiet der Gemeinschaft der Ansichten, wo — der Sprödigkeit unserer menschlichen Gefühle entsprechend — die Meinungsverschiedenheit einem nicht leicht versöhnbaren Gegensatze gleich kommt. Mit nichten ist es so bei der öffentlichen Meinung, der Gemeinsamkeit vielförmiger und leicht wechselnder Ideen, die in ihrem Kreise kleinere und grössere Unterschiede ohne der Notwendigkeit des Bruches zulässt. Die Gesichtszüge der öffentlichen Meinung kommen aber bei Aristoteles — verdunkelt von dessen der Homonoia — nicht zum Vorschein.

Auch die Details verweisen in diese Richtung. Warum ist bei Aristoteles die *δημοδοξία* oder aber die *δημογνωμοσύνη* ²⁴⁾ nicht ein Termin der öffentlichen Meinung geworden? Warum gleitet das Denken des Philosophen so rasch von den Meinungen auf die Absichten und deren Vollstreckung über, wo doch die Idee der unmittelbaren Aktivität sogar bei der politischen öffentlichen Meinung nicht notwendigerweise gegeben ist? Warum sollte denn auch in politischen Fragen jeder einer Meinung sein (wie dies hier Aristoteles im Interesse der Eintracht zu fordern scheint), wo doch eine der normalsten Eigenschaften der öffentlichen Meinung die ist, dass sie gegensätzliche Standpunkte neben sich nicht nur duldet, sondern in gewissen Sinne sogar voraussetzt? Die Abweichung von der öffentlichen Meinung bedeutet keine Stasis, sondern eine Minderheitsauffassung; die mit tyrannischer Ausschliesslichkeit auftretende öffentliche Meinung ist eine revolutionäre Erscheinung; nur wo das gegenseitige Verständnis vollkommen ausgeschlossen ist, kann selbst von einer Basis zur Bildung einer öffentlichen Meinung nunmehr so wenig gesprochen werden, wie von einer Eintracht (s. die Auslegung des Wortes „public“ bei Lowell). Im ganzen

²⁴⁾ Das Zeitwort *δημογνωμονεῖν* bezieht sich bei Thukydides auf volkische Eintracht (2, 97, 6), das Adjektiv *δημονῶμων*, wie bei Xenoph. Hell. 2, 3, 15 auf *Porteisolidaritaet* (8, 92, 2). Über *δημολογεῖν* *δημολογία* *ἐξ* *δημολόγου* (Polyb. 3, 91, 10), *δημολογούμενως* werden wir in einem anderen Zusammenhange sprechen.

müssen wir aber den Untergang der griechischen Homonoia-Litteratur, die schon mit dem Sophisten *Antiphon* begann, bedauern, denn sie würde — wegen der Verwandtschaft der in Frage stehenden Begriffe — auf manche interessante Punkte der der öffentlichen Meinung zugekehrten Seite des griechischen Denkens Licht verbreiten.

Es ist übrigens fraglich, ob jene *kollektivpsychologischen* Ansichten, zu welchen sich Aristoteles bekannte, dazu geeignet gewesen wären, um sich — unter günstigeren Bedingungen — zu einer des grossen Mannes würdigen Theorie über die öffentliche Meinung abzurunden. An anderer Stelle habe ich diese Ansichten bereits behandelt (Társadalomtudomány, I. évf. 1. sz. 2. 1.); hier will ich nur kurz auf sie hinweisen.

Der Stageirit bewertet die *kollektive geistige Leistung* unter gewissen Bedingungen höher als die des auch noch so bedeutenden einzelnen Individuums; „die Masse urteilt in vielen Fällen richtiger, wie irgendjemand als einzelner Mensch“: so lautet der Satz in seiner schärfsten Formulierung (Pol. 1286a 30).²⁵⁾ Die Begründung erhalten wir nicht in erklärenden Ausführungen, sondern in Analogien; Aristoteles sucht die Richtigkeit seines Satzes durch *drei* verschiedene Bilder zu illustrieren (1281a und ff.). Auf ein *Picknick* wird mehr und besseres zusammengebracht, als das reichlichste Gastmahl des Einzelnen bieten kann. Dies ist die „Überzeugung der Summierung der Vernunft“, wie es *Eucken* nennt (Die Lebensanschauungen der grossen Denker³ 75). Doch damit will Aristoteles eigentümlicher Weise und gegen seine Gewohnheit Quantität zur Qualität summieren, was in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens ebensowenig gelungen ist, wie Qualität zur Quantität zu degradieren (dies bemerkt richtig L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philos. 405).²⁶⁾ Das zweite Bild — zu dem ersten

²⁵⁾ Im rechten Gegensatz dazu meinte schon *Euripides* (Antiope, 220 fr.): σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ · σὺν δ' ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλείστον κακόν und in Anlehnung an den Dichter glaubt auch der Historiker *Polybios* dass: μία ψυχὴ τῆς ἀπάσης ἐστὶ πολυχειρίας ἐν ἐνίοις καιροῖς ἀνυστικωτέρα (8, 3, 3 vgl. mit 1, 35, 4). Bei der „vielhaendigen“ Menge liefert das ursprüngliche Bild die Cheirostonie der Volksversammlung.

²⁶⁾ Vgl. auch was ich in meiner oben genannten Abhandlung von dem italienischen *Gabelli* anführe über die gemeinte Vereinigung der Vernunft-

kaum stimmend — vergleicht den bedeutenden einzelnen Menschen mit einem idealisierten *Gemälde*; seine Schönheit beruht in der Harmonie der Teile, was jedoch nicht ausschliesst, dass andere gesondert, für sich keine schöneren einzelnen Körperteile besitzen könnten, wie er. In Bezug der kollektiven Arbeit, bei der versammelt gedachten Masse, bedeutet dies so viel, dass dort auf irgendeine Art noch vorzüglichere Eigenschaften zur Geltung kommen können, als die des bedeutenden Einzelnen sind. Aristoteles hätte Recht, wenn sie wirklich zur Geltung gelangen könnten. In diesem Falle lässt aber der Philosoph jene engen Grenzen ausser Acht, zwischen welchen die Verstandesarbeit der Masse sich überhaupt äussern kann; die Masse kann statt einem differenzierteren und gut begründeten Urteil nur eine in ein ja oder nein verdichtete Antwort geben (people can say only yes or no, hören wir von dem klar sehenden Amerikaner). Das dritte Bild setzt uns eine mit *Ersatzstoffen* gemischte und durch sie *vermehrte* Speise vor; nach Aristoteles kann diese entsprechender, weil nützlicher sein, als die kleinere Quantität des reinen Nahrungsstoffes. Wenn wir den Vergleich auf unsere Frage anwenden, so müssen wir sagen, dass es von der Führung, von der Qualität der Führer abhängen wird, was jenes zur Vermehrung der Zahl gebrauchte Menschengefüllsel denn eigentlich bedeutet, ob es das Zahlenverhältnis des richtigen oder unrichtigen Standpunktes verstärken wird. Es weiss jedoch in anderem Zusammenhange Aristoteles sehr wohl, dass verworfene Demagogen die Ursache sind, wenn statt dem Gesetz das Psephisma (der Volksbeschluss) regiert; denn im Falle ihrer Führerschaft ist zwar das Volk der Herr über alles, aber die Herren der Volksmeinung sind sie (s. das Motto dieser Abhandlung).

Zeller fand das Raisonnement des Aristoteles noch für sehr „scharfsinnig“ (II. 2², 716, 2); aber bei der heutigen Kenntnis der gesellschaftlichen Erscheinungen ist es fast unmöglich, die Unrichtigkeit des Aristoteles'schen Satzes nicht zu erkennen (s. die Kritik des sicherlich nicht antidemokratischen

kraefte in der Masse: le forze degli uomini uniti *si elidono e non si sommano*. Hier wird dem aristotelischen Satze ein vollstaendiger Gegensatz von der modernen Massenpsychologie entgegenstellt.

Gomperz, Griech. Denker III,¹⁻²274). Hätte nur Aristoteles der eben jetzt angeführten, richtig beobachteten und bestimmten Wahrheit über die Demagogie weiter nachgespürt, so hätte er den Grundfehler, der in seinen Gedanken und Bildern über die kollektive Arbeit steckt, leicht vermeiden können: dynamisch, d. h. in näher nicht bestimmbarren Werten und Verhältnissen sich entfaltende kollektive Kräfte auf mechanische Weise ausrechnen zu wollen. Aber der grosse Logiker ergeht sich bei solchen Gelegenheiten in Konstruktionen; gerade so, wie er eine Konstruktion vollzogen hat, als er entgegen aller Erfahrung meinte, dass die Grosstadt durch die Mittelklasse vor Revolutionen bewahrt wird (s. Hasbachs Erklärungsversuch: Die moderne Demokratie 403). Nur einzelne Soziologen vom Schlage eines *Gumplovicz* bezeichnen den Majoritätsgedanken des Aristoteles im Tone des Beifalls für „ganz modern“ (Gesch. der Staatstheorien, 58).²⁷⁾ Wenn Aristoteles wirklich so ganz modern gewesen wäre, hätte er auf Grund seiner Auffassung von der höheren Intelligenz der Masse — den Anforderungen des heutigen Demokratismus vollkommen entsprechend — leicht zu der Behauptung gelangen können, dass der Staat von dem höchsten Verstandesfaktor, von der uns alle umfassenden öffentlichen Meinung geleitet werden müsse. Aristoteles war aber glücklicherweise kein moderner Mensch; die gemeinsame geistige Arbeit der gesetzgebenden oder rechtsprechenden

²⁷⁾ Dass v. *Wilamowitz-Moellendorf* in seinem *Lesebuche* unsere Stelle der aristotelischen Politik unter dem Titel „Berechtigung des Majoritätsprinzips“ ohne sachlichen Kommentar für die deutsche Jugend abdrucken liess, haette Bedenken erregen sollen. Gerade unsere Stelle ist wenig geeignet „das Wesen der Dinge und die ewig gleichen Grundbedingungen und Endziele der Gesellschaftsordnung unbeirrt durch die Fülle des modernen Lebens und die Schlagworte der modernen Parteimeinungen kennen zu lernen“ und noch weniger taugt sie dazu, dass der Jüngling „an denkwürdigen, leicht und voll übersehbaren Lösungsversuchen sein Urteil bilde und seine Gesinnung befestige“ (Vorrede VIII.). Das beigebrachte Goethe-Zitat: „Das Publikum hat im Einzelnen unrecht, im Ganzen immer recht“, kann den jugendlichen Leser für den Mangel eines sachlichen Kommentars umsoweniger entschädigen, da das Wort *Publikum* in psychologischer Beziehung von keiner unzweideutigen Bedeutung ist, und weil das so Bezeichnete dem *ὄχλος* des Aristoteles (der griechischen „Masse“) nicht einfach gleich zu setzen ist.

Masse, wir mögen uns ihren Verlauf wie immer vorstellen und ihre Ergebnisse wie immer bewerten, ist noch keine — öffentliche Meinung.

Der Mangel des Begriffes, des Termins und der Theorie der öffentlichen Meinung in dem griechischen Bewusstsein und der griechischen Umgangssprache liess seine Wirkung notwendigerweise auch auf dem Gebiete der *politischen Praxis* fühlen. Heutzutage ist eine der häufigsten, wirksamsten Waffen der politischen Reden: sich auf die öffentliche Meinung zu berufen. Im Parlament bedient sich ihrer hauptsächlich die Opposition, um der „Willkür“ der Regierung gegenüber den „Volkswillen“ in die Schranken zu rufen; in Volksreden wird sie mit der leichtgläubig hingenommenen Illusion angewendet, dass jeder, auch die Nichtanwesenden notwendigerweise so denken müssen, wie der Redner und die sich an seiner Rede Begeisternden. Der in seiner eigenen Person souveräne griechische Demokrat hätte allerdings kaum Gelegenheit gehabt, dass er entweder nach oben mit der öffentlichen Meinung drohe, oder nach unten durch sie Waffengenossen suche; und dies war vielleicht einer der schwerwiegendsten Gründe, warum im griechischen Bewusstsein und Sprachgebrauch der klar erfasste Begriff der öffentlichen Meinung nicht hat aufkommen können. Ausserdem wäre es aber noch immer möglich gewesen, dass jemand in der Volksversammlung unmittelbar vor der Abstimmung damit argumentiere, dass in ihren vorhergehenden Besprechungen und Beratungen die Ansichten über die behandelte Frage sich bereits herausgebildet hätten. Wenn diese Art der Argumentation nicht zu dem Gewohnten gehörte, dann bedeutet das so viel, dass die Griechen — wenigstens in diesem Kreise der Gedanken — nicht frei über jene Fertigkeit des Denkens verfügt haben: die individuelle Meinung durch die der Gemeinschaft zu stützen; weil eben ihre Reflexion — im allgemeinen gesprochen — noch nicht zum modernen Gedanken der öffentlichen Meinung vorgedrungen war. Dieser Umstand musste sich im ganzen Aufbau, in der ganzen *Technik der politischen Reden* zeigen, in Verbindung mit jener Eigentümlichkeit gleicher Richtung, dass der griechische Politiker bei dem Mangel enger Parteiorganisationen auch nicht in dem Namen seiner Partei zu sprechen pflegte. Ich nehme meine Beispiele aus *Thukydides*, aus den Reden des

Kleon und *Diodotos*, die sie in der berühmten Angelegenheit der Mytilenaiern gesprochen haben (3, 36—49).

Die Beratung war zu Ende. Der Volksbeschluss hat das grausame Urteil, welches sogar unter den verwilderten Sitten des peloponnesischen Krieges ungewöhnlich klang, ausgesprochen: jeder erwachsene Mann soll hingerichtet, die Frauen und die Kinder als Sklaven verkauft werden (v. Chr. 427). Paches hat sich mit seinem Schiffe auch schon entfernt, um das Urteil zu vollstrecken. „Aber den folgenden Tag — wie Thukydides sagt — kam sie plötzlich Reue an; sie überlegten noch einmal, wie grausam und schwerwiegend der Beschluss wäre, statt der Schuldigen eine ganze Stadt dem Untergange zu weihen. Als nun die anwesenden Gesandten der Mytilenaiern und die Athener, welche sie unterstützten, dies bemerkten, so veranlassten sie die Staatsbeamten, noch einmal zur Abstimmung schreiten zu lassen. Man überredete diese umso leichter dazu, weil *auch sie wohl wussten, dass die Mehrzahl der Bürger wünschte* (καὶ ἐκείνοις ἐνδηλον ἦν βουλόμενον τὸ πλεον τῶν πολιτῶν), es möchte ihnen Jemand zu neuer Beratung der Sache Gelegenheit geben.“ Das heisst so viel — die Worte des Thukydides in die moderne Sprache übersetzt —: die Behörde Athens hat bemerkt, dass die Wiederaufnahme der Frage *von der öffentlichen Meinung* gefordert wird. Die Versammlung wurde auch zusammengerufen, und jetzt sprach Kleon für den ersten Beschluss, Diodotos, der Sohn des Eukrates, gegen ihn.

Den mit dem Begriff und dem Wort der öffentlichen Meinung operierenden modernen Rednern würde die Situation den Inhalt und den Ton der Reden fast gebietend vorschreiben. Wenn wir für die zweite Sitzung die Frage der Legalität ausschalten (diese wird auch garnicht aufgeworfen), so müsste Kleon sagen, dass die *wahre* öffentliche Meinung durch die erste Abstimmung bereits zum Ausdruck gelangt ist, während Diodotos dies bezweifeln müsste. Der erstere müsste, wenn er den Stimmungswechsel auch wahrgenommen (37: ἐν τῇ νῦν ὑμετέρᾳ μεταμελείᾳ) und dem Volke nebenbei ein Scheltwort über seine Wankelmütigkeit auch nicht erspart haben würde, dies alles dem bereits geäusserten Volkswillen gegenüber als eine bedeutungslose Laune hinstellen; Diodotos müsste — um mich so auszudrücken — sich gerade an diesen Stim-

mungswechsel anklammern mit der Nachweisung dessen, dass die frühere Minderheit sich als die Trägerin der wahren öffentlichen Meinung erwiesen hat. Kleon müsste — um auch das allgemeine zu betonen — auf den konservativen Hang des Volkes appellieren, Diodotos hingegen das Richtige an einem wohlüberlegten Meinungswechsel hervorheben. Gerade das *Gegenteil* lesen wir aber in den von dem Historiker konstruierten Reden. Kleon lästert — höchst unpolitisch — das wankelmütige, traditionsfeindliche athenische Volk (es sollte aber eben von seinem Standpunkte dies keineswegs sein!); Diodotos hingegen lobt die starre Standhaftigkeit jener Redner, die ihre Meinungen auch dem Volkswillen gegenüber aufrechterhalten (dies tut nun aber eben sein Gegner, Kleon!). Die Rede Kleons wird nicht durch den Erfolg der vorgehenden Tage bestimmt, sondern von der Furcht vor der Gegenwart eingegeben; Diodotos nützt nicht die Vorteile der Gegenwart aus, sondern wird zum Lobredner des Vergangenen auch in solchen Fällen, wo die Konsequenz der Stellungnahme durch einen Erfolg nicht gerechtfertigt wurde. Welch andere Form hätten diese Reden annehmen müssen, wenn ihr Standpunkt und ihre Art zu argumentieren von Gedanken bestimmt worden wäre, die auf dem *Begriffe* einer nicht nur lebhaft empfundenen, sondern auch mit *Kunst* gehandhabten öffentlichen Meinung beruhen!²⁸⁾

Das über die Haltung des *Kleon* Bemerkte muss umso mehr befremden, weil es sich eben von selbst geboten hätte, dass der wahre Mann und bis auf unsere Tage der Liebling des sich mit der öffentlichen Meinung so oft berührenden „common sense“ an die konservativen Neigungen das athenischen Volkes sich wende, wie denn solche Neigungen keiner Bürgerschaft abgehen; gerade in dieser Rede führt er als

²⁸⁾ Doch ist es nicht ohne Interesse festzustellen, dass — laut *Thukydides* — die grosse Bedeutung der Schlagwörter schon den Politikern der Zeit des peloponnesischen Krieges vollkommen bekannt war. Wir lesen bei ihm in dem berühmten Kapitel über die Kriegssitten (3, 83): *οἱ γὰρ ταῖς πόλεσι προστάντες μετ' ὀνόματος ἐκότεροι εὐπρεποῦς, πλήθους τε ἰσονομίας πολιτικῆς καὶ ἀριστοκρατίας προτιμήσει, τὰ μὲν κτλ.* Also das zum Ködern der politischen Meinung bestimmte Schlagwort heisst im Griechischen *ὄνομα εὐπρεπές*. Die Beispiele des Th. liessen sich aus dem Lager beider Parteien leicht vermehren.

seine tiefste politische Überzeugung aus, dass ein geringerer Verstand den Staat besser zu regieren weiss als der grössere, und der geringere Verstand — könnten wir hinzusetzen — auch unter seinen Mitbürgern der häufigere Fall gewesen sein mag. Anstatt dessen werden aber die guten Athener in seiner Rede bis zu dem Grade als *Individualisten* geschildert, dass unter ihnen — die Richtigkeit der These vorausgesetzt — die Möglichkeit der Entstehung der öffentlichen Meinung sozusagen aufgehoben gewesen wäre (besonders 38, 5. ff.). Und fast mit ähnlicher Tendenz klügelt seine rednerischen Beweismittel auch sein Gegner, Diotimos aus. Im Zusammenhang mit dem zum Unheil des Staates ausgefallenen Volksbeschlüssen wirft er auch die Frage der *Verantwortung* auf, die in jener Zeit bereits nicht mehr ein unbekannter Gegenstand der politischen Theorie gewesen ist (vgl. (Xen.) Ath. pol. 2. 17; Kalinka beruft sich auf unsere Stelle nicht). Nach ihm ist es deshalb eine Ungerechtigkeit bloß den Berater zur Verantwortung zu ziehen, weil seiner *einzig* Ansicht *viele* Ansichten der Abstimmer gegenüberstehen (Ende 43). Auf diese Weise hat er aber die öffentliche Meinung, welche sich als Einheit offenbart und etwas bedeutet, in ihre Elemente aufgelöst und auch vernichtet. Hier hat die politische Praxis selbst, wenn auch nicht einwandfrei, so doch richtiger gesehen. Die Thebaner weisen zwar die Verantwortung für den Vorschlag ihres Gesandten im peloponnesischen Bundesrate von sich, weil Erianthes nur ein einzelner Mensch sei (*εἰς ἀνὴρ*); sie nehmen aber andererseits die Verantwortung für ihren Volksbeschluss eben deshalb auf sich, weil der ganze Staat, d. h. die Gemeinschaft der Bürger für ihn gestimmt hat (*ἅπαντα ἡ πόλις* = *ἡ πόλις* Xen. 3, 5, 8).

*

* *

Daraus aber, dass die Politiker nicht mit der öffentlichen Meinung argumentiert haben, richtiger, dass Thukydides sie nicht damit argumentieren lässt,²⁹⁾ folgt noch nicht, dass der

²⁹⁾ Hat Thukydides nicht — von seiner *sophistischen* Bildung bestimmt — die allgemeine Denkungsart der athenischen Politiker *individualistischer* hingestellt, wie diese bei Beobachtern und Lenkern des praktischen Lebens überhaupt sein konnte? Der Verdacht kann kaum unterdrückt, wenn auch

Geschichtschreiber und seine Gefährten sie nicht hätten für uns beobachten und beschreiben können. *Beobachtung* und *Beschreibung* sind selbstverständlich auch hier der höheren Begriffsbildung und Theorie vorangegangen. Das Interesse haben hauptsächlich die ausserordentlichen Erscheinungen: die gebieterischen Stimmungen und launenhaften Stimmungsumschläge aussergewöhnlicher, revolutionärer Zeiten auf sich gezogen. Und der in dem peloponnesischen Kriege gereiften *Geschichtsschreibung* bot sich wirklich eine reichliche Gelegenheit, um die oft alles hinwegfegende Kraft der öffentlichen Meinung einem Studium zu unterwerfen.

Das Beispiel eines gut beobachteten und in klaren Worten vorgetragenen Wechsels der öffentlichen Meinung bot uns oben der thukydideische Bericht. Die Beispiele lassen sich vermehren (wir müssen bloss in den Lexicis der Historiker Wörter wie *ἀλλοιοῦσθαι*, *ἀλλοιότεροι*, *μετάστας*, *μετάθεσις* usw., nachschlagen; wenn von Demokratien die Rede ist, so vergessen wir die Reue ausdrückende Wendung *μετέμελε δὲ αὐτοῖς* nicht!). Wo der Verwahrer und die Hauptquelle der öffentlichen Meinung zugleich die sich zur Volksversammlung umgestaltende *Masse* ist, wie in den Demokratien, dort kann eine Stabilität kaum in Vorstellung gezogen werden. Die natürlichen Schwankungen der Masse übergehen auch auf die öffentliche Meinung; letztere wird nichts anderes sein, als ein getreuer Gradmesser veränderlicher Massenstimmungen. Wenige Sätze hören wir so häufig und in einer so abgeschlossenen Form von den Beobachtern des griechischen öffentlichen Lebens, wie den, welcher sich auf die Wankelmütigkeit des Volkes, insbesondere auf die des athenischen Volkes bezieht. Dieser Satz ist kein rein ethnographi-

nicht hinlaenglich begründet werden. Uns kommt es ohnehin nur auf die Wahrnehmung dessen an, dass das Vorhandensein oder der Mangel eines solchen Schlagwortes wie das der öffentlichen Meinung den ganzen Charakter der politischen Debatten stark beeinflussen wird. Hier knüpft sich der Mangel des griechischen Denkens an jene entwicklungsgeschichtliche Erscheinung an, welche von der Geschichtsphilosophie *Lamprechts* gut betont wird, dass naemlich eine primitivere, noch mehr in kollektivistischer Weise lebende Zeit in Formen einer individualistischen Psychologie, und im vollen Gegensatz dazu, unsere mehr individualistische Gegenwart mit Zuhilfenahme einer Kollektivpsychologie über die gesellschaftlichen Dinge nachdenkt.

scher (auch wenn er einer sein wollte), denn er birgt auch jene Wandlungen (ja vor allem vielleicht eben diese) in sich, durch welche die Masse *ihrer eigensten Natur gemäss* im Rahmen stürmischer Volksberatungen eine oder die andere ihrer früheren Ansichten oder Vorlieben durch einen launenhaften Einfall bestimmt endgültig im Stiche gelassen hat. Des Bildes der stürmischen See hat sich unter anderen auch Demosthenes bedient (19, 135: seine Anwendung wird hier natürlich vom grossen Demokraten dem „misodemen“ Gegner, Aischines zugeschoben): von jenen, die noch auf den Höhen der Wellen schwimmen, „kommt der eine, der andere geht; um das Gemeinwesen kümmert sich keiner, er denkt gar nicht daran.“ Die Worte des Demosthenes — *ὁ μὲν δῆμος ἔστιν ἀσταθμητότατον πρᾶγμα τῶν πάντων καὶ ἀσυνθετώτατον* — rufen uns einen modernen Kunsausdruck in Erinnerung, welchen heutige Kritiker des Demokratismus wegen der Zusammenhaltlosigkeit und dem Mangel an Stetigkeit auf diesen anzuwenden pflegen: das französische *incohérence*.³⁰⁾

Sehr häufig wird die öffentliche Meinung durch Ereignisse modifiziert. Sie ist ohnedies auch mehr das Resultat der Situation, der äusseren Zustände und Umstände, als das des willkürlich und zielbewusst arbeitenden Bewusstseins.³¹⁾ Bei uner-

³⁰⁾ Nach Appianos (b. c. 3, 20) hat *Antonius* den *Octavianus* mit dem Demosthenes-Zitat auf die Unstandhaftigkeit der Popularität aufmerksam gemacht bei Gelegenheit ihrer Unterredung in seinem römischen Park. — Die Demokratie mit dem Bilde der unruhigen, ewig dahin brausenden Wellen zusammenzubringen ist so alt wie die Demokratie selbst. Wir können das *χείμαρρος ποταμός* des *Herodotos* (3, 81) und das *θύάχετος* des *Aristophanes* (Lysistr. 170) anführen, wozu auch die weit ausgemalte Schilderung des *Polybios* vom „Fahrzeuge ohne Herren“ gut stimmt (6, 44), eine Schilderung, der wir aber mit ihrem „abgesetzten Steuermann und ihren das Kommando führenden Packknechten“ schon in der *theognidischen* Poesie begegnen (667 ff.). Man vergleiche zu alledem auch das von *Scipio Africanus* maj. bei Gelegenheit einer Soldatenmeuterei u. dann wieder von einer aitolischen Gesandtschaft vor dem römischen Senate gebrauchte Bild: die Masse das ruhige Meer, die Anführer die Winde auf ihm (Polyb. 11, 29 = Liv. 28, 27; Polyb. 22, 14 = Liv. 38, 10). Solchen auch in kulturhistorischer Beziehung interessanten Bildern der Phantasie und deren historischen Zusammenhängen bis auf den heutigen Tag sollten unsere Philologen mehr Aufmerksamkeit zuwenden, wenn sie schon Tropik betreiben.

³¹⁾ Dieser Gedanke wird von *Dacey* (Leçons sur les rapports entre

warteten Ereignissen ist auch die *Form* nicht gleichgültig, in welchen diese allgemein bekannt werden. Auch dem Griechentum war manch geschicktes Mittel der Kriegsführung und Diplomatie bekannt, um Freudenbotschaften zur richtigen Zeit, Trauerbotschaften nur allmählich und nicht mit katastrophaler Wirkung in das allgemeine Bewusstsein gelangen zu lassen. Ist dies dennoch geschehen, so hat auch die späte Nachwelt dessen Erinnerung bewahrt; die Anekdote vom Barbier von Peiraieus erzählt für alle Zeiten, auf welche Weise die Athener das sizilische Unglück erfahren haben (Plut. Nikias 30). In *kriegerischen*, unruhigen Zeiten ist aus dem Gesichtspunkte der Gestaltung der öffentlichen Meinung die zeitweilige Bedeutung der *ungewissen* oder *falschen* Gerüchte keine geringere, wie die der wahren Nachrichten (s. hierüber die Plauderei W. Bauers: Der Krieg und die öffentliche Meinung, 13). Demosthenes hat viel zu tun gehabt mit den *Neuigkeitskrümern* (οἱ λογοποιοῦντες 4, 49 und 6, 14), und schon früher hat Thukydides eine wahre Psychologie der tendenziösen *Märchenmacherei* vorgetragen (in der Rede des Athenagoras aus Syrakosai: 6, 36).

Die keinen Widerspruch duldende *Gewalt der öffentlichen Meinung* konnte dem Athener die Entstehung *des sikelischen Krieges* bezeugen, und was wir noch heutzutage von jener Gewalt erfahren, das spricht letzten Ursprungs von der Bewusstheit des athenischen Erlebnisses. Auch wer das heftige Verlangen der Menge nicht teilte — hören wir — schwieg, um nicht der Böswilligkeit beschuldigt zu werden (Thuk. 6, 24). Denn Nikias ermutigte mit geringem Erfolg die Teilnehmer der entscheidenden Volksversammlung, dass sie sich um die neben ihnen sitzenden „*Stimmungsmacher*“ (παράκλειστοί) nicht kümmern und dass sie ohne Furcht vor der Beschuldigung der Feigheit ihre Stimmen abgeben sollen (6, 13). Gleichgültig konnten auch nur wenige verbleiben; das Fieber der öffentlichen Meinung hat Arme und Reiche derart mit sich gerissen, dass diese freiwillig ihr Vermögen, jene ihre persönlichen Dienste angeboten haben (bei dem nach *Ephoros* arbeitenden Diodoros:

le droit et l'opinion publique en Angleterre au cours du dix-neuvième siècle, übers. vom Engl. 24) gut hervorgehoben: L'opinion publique elle-même est beaucoup moins le produit du raisonnement et de l'argumentation que des *circonstances* dans lesquelles les hommes se trouvent placés.

13, 2, 2). Rücksichtsloser offenbarte sich der Terror der öffentlichen Meinung im *Feldherrenprozesse* nach der Schlacht bei den *Arginusen*. Hier legt *Xenophon* Zeugenschaft von der für Kollektiverscheinungen erwachten Aufmerksamkeit des Historikers. Wer im Interesse der unglücklichen Rottenführer das Wort zu ergreifen wagte, wurde unbarmherzig niedergeschrien; als Euryptolemos seinen Gegenantrag einreichte, schrie die Menge ihm zu, dass es „unerträglich sei, dem Volke nicht zu gestatten, das zu tun, was es will.“ Das war die berühmte Sitzung, in welcher Sokrates als Prytane seine Mithilfe verweigerte. Die Stimmung vorbereitenden Machenschaften fehlten auch bei dieser Gelegenheit nicht; die Parteigänger des Theramenes sorgten dafür, dass die in Trauerkleidern und mit geschorenem Kopf einhergehenden Teilnehmer der zu jener Zeit gefeierten Apaturien in grosser Menge die Ekklesie besuchen, scheinbar als Verwandte die unbestatteten Opfer der Seeschlacht beweinend (Xen. Hell. 1, 7).

Das Gegenteil des durch die öffentliche Meinung ausgeübten Zwanges ist *die Terrorisierung der öffentlichen Meinung*. In den Wirren des peloponnesischen Krieges sind die Athener auch damit bekannt geworden und sie schildern uns ihre Erfahrungen in lebhaften Farben. *Perikles* hat schon im ersten Jahre des Krieges alle Zusammenkünfte eingestellt, „damit bei solchen Gelegenheiten nicht statt der Vernunft die Leidenschaft ihr Ratgeber sei“ (Thuk. 1, 22). *Die Verstümmelung der Hermen* — in der heikelsten Phase des Krieges — verursachte eine solche Unruhe und zog eine solche inquisitorische Überwachung nach sich, dass nach dem Berichte des *Andokides*: „als der Herold den Senat in die Versammlung rief und die Fahne sich senken liess, auf das nähmliche Zeichen hin die Ratsherren den Saal betraten und die anderen sich vom Markte flüchteten, in der Furcht, dass jetzt an ihnen die Reihe wäre“ (myst. 36). *Thukydides* charakterisiert die dem Staatsstreich vom Jahre 411 unmittelbar vorhergehenden Zeiten folgendermassen: „Damals wurde noch das Volk und der durch das Bohnenloos gewählte Senat versammelt. Allein es kam nichts zur Beratung, als was den Parteimännern der Oligarchie (τοῖς ξυνεστῶσι) gut dünkte. Auch die Sprecher gehörten zu denselben, und sie hatten es zuerst durchgesehen, was jemand zu sagen sich an-

schickte (also eine präliminäre *Zensur!*). Keiner von den Übrigen widersprach, weil sie die grosse Zahl der Parteimänner kannten und fürchteten. Wenn aber Einer doch sich widersetzte, so wurde er bald auf eine geschickte Weise aus dem Wege geräumt. Gegen die Täter wurde keine Nachforschung angeordnet, oder wenn sie auch verdächtig waren, über sie keine Rechenschaft verhängt! sondern das Volk verhielt sich ruhig, und zwar so eingeschüchtert, dass es, keine Gewalt zu erleiden, für einen Gewinn hielt, wenn es auch schweigen musste“ (8, 66).³²⁾

Dann folgte die Herrschaft *der Dreissig*. Sogar den Philosophen war es nun verboten, mit ihren Schülern zu verkehren (Xen. Apomn. 4, 4). Die Stätte der Volksversammlung stand leer; Theramenes aber, der einstige Führer und Verführer der öffentlichen Meinung, wird trotz der besseren Einsicht des Senats im Namen bewaffneter Terroristen vom Altare der Bule zum Richtplatz geführt. *Xenophon*, der an unerwartete, ergreifende Szenen gewöhnte Condottiere, erzählt uns dies mit Worten die den höchsten dramatischen Schwung seiner an Zeit langen, an Werken reichen Schriftstellerei aufweisen (Hell. 2, 3, 50 ff.).³³⁾

Nicht unbedingt, auch nicht erwünschterweise entsteht heutzutage die öffentliche Meinung an öffentlichen Versammlungsstätten; bei den Griechen aber bedeutete die leere und stumme *Agora* ihren endlichen Tod. Das griechische Leben war ein Pleinairleben; es will bis heute nur als solches verstanden werden.

³²⁾ Die Beschreibung, die Thukydides von der *in den Formen einer Demokratie* sich geberdenen oligarchischen Schreckensherrschaft gibt, erlaeutert gut die Worte des bekannten Gesetzes aus *Ilion*, welches gegen die Tyrannis abgefasst wurde: *ἐάν τις ἐν ὀλιγαρχίας κακοτεχνῶν περὶ τοὺς νόμους βουλὴν αἰρῇται ἢ τὰς ἄλλας ἀρχὰς ὡς ἐν δημοκρατίᾳ θέλων διαπράσσειν τεχνᾶζων, ἄκυρα εἶναι καὶ τὸν τεχνᾶζοντα πάσχειν ὡς ἡγεμόνα ὀλιγαρχίας* (Dittenberger, Or. Gr. I. 218, 111). Also die Schönmacherei mit den Formen soll nicht über die Sache tauschen und nicht vor der Strafe schützen!

³³⁾ Kritias stellte verwegene junge Maenner mit Dolchen bewaffnet vor den Augen des Rats an die Schranken. Sie repesentieren nun die *öffentliche Meinung*: „sie würden es nicht gestatten — sagt Kritias — wollten wir den Mann aus unseren Haenden lassen, der ganz offenbar die Oligarchie zu stürzen sucht.“ Wer wird nicht bei den *δρόφρακτα* des athenischen Rathhauses an die ganz aehnliche Institution der französischen Revolution, an die Barriere des Konventes erinnern?